

Schweppenhäuser, Gerhard

Die Universalität der Kälte und die Kälte des Universalismus. Kritik an Ethik und Moral nach und mit Adorno

Pädagogische Korrespondenz (1997) 20, S. 35-54



Quellenangabe/ Reference:

Schweppenhäuser, Gerhard: Die Universalität der Kälte und die Kälte des Universalismus. Kritik an Ethik und Moral nach und mit Adorno - In: *Pädagogische Korrespondenz* (1997) 20, S. 35-54 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-65592 - DOI: 10.25656/01:6559

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-65592>

<https://doi.org/10.25656/01:6559>

in Kooperation mit / in cooperation with:



<https://pk.budrich-journals.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, veröffentlichen oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

ERÖFFNUNG

- 5 *Andreas Gruschka*
10 Jahre Institut für Pädagogik und Gesellschaft
Zur Einleitung in die Tagung und in das Sonderheft

REFERATE

- 11 *Wolfgang Denecke*
Die Wahrheit der Kunst. Meditationen über einen alten Hut
- 33 Anm. zum Text: *Andreas Gruschka*
- 35 *Gerhard Schweppenhäuser*
Die Universalität der Kälte und die Kälte des Universalismus.
Kritik an Ethik und Moral nach und mit Adorno
- 48 Anm. zum Text: *Martin Heinrich, Andreas Gruschka*
Replik Gerhard Schweppenhäuser
- 55 *Christoph Türcke*
Im Zwielficht des Symbolischen
Wenn Unternehmer als Revolutionäre daherkommen
- 63 Anmerkungen zum Text: *Peter Euler, Andreas Gruschka*
- 67 *Rainer Bremer*
Kritik der politischen Ökonomie – heute
- 85 Anmerkungen zum Text: *Eike Pulpanek*
Replik Rainer Bremer
- 115 *Jörg Ruhloff*
Zehn Jahre Pädagogische Korrespondenz

BIBLIOGRAPHIE

- 123 Studien des Instituts
- 123 Schriftenreihe des Instituts bei der Büchse der Pandora
- 124 Flugschriften des Instituts
- 125 Pädagogische Korrespondenz Hefte 1–19
- 142 Teilnehmer der Jubiläumstagung in Münster

Gerhard Schweppenhäuser

Die Universalität der Kälte und die Kälte des Universalismus

KRITIK AN ETHIK UND MORAL NACH UND MIT ADORNO

I

EINLEITUNG

EINE VERBINDUNG VON »KÄLTESTUDIEN« UND »NEGATIVER MORALPHILOSOPHIE«

Mit diesem Vortrag möchte ich den möglichen Beziehungen zwischen den Kältestudien des Instituts und der negativen Moralphilosophie Adornos nachspüren. Bevor ich die Probe aufs Exempel am Beispiel von zwei Texten des Philosophen Martin Seel zu machen suche, sei kurz auf das Beziehungsproblem selbst eingegangen.

Die moralisch-normativen Implikationen der Kritischen Theorie sind für das theoretische »setting« der Kältestudien verbindlich. Lassen sich die theoretische Grundlage und die Methodik der Kältestudien schon deshalb auf die Diskurse der Moralphilosophie *übertragen*? Natürlich nicht – denn es handelt sich ja eben nicht um eine willkürliche, separate Methode, sondern um eine, die am Gegenstand selbst entwickelt wird, und der ist nun mal ein pädagogischer. Aber: Sie läßt sich meiner Ansicht nach sehr wohl mit der Moralphilosophie *verbinden*. Ich möchte sie heranziehen, um mit ihrer Hilfe Adornos grundagentheoretische Reflexion auf den *Widerspruch bürgerlicher Moralphilosophie* zu konkretisieren und auf die gegenwärtige Situation der Moralphilosophie anzuwenden.

Kälte ist ein zentraler Begriff in Adornos Kritik der anthropologischen Verfassung und Transformation der Subjekte in der bürgerlichen Gesellschaft, die zu Auschwitz geführt haben.¹ Als Schlüsselbegriff in Adornos negativer Moralphilosophie spielt er dagegen keine Rolle.² Mir scheint aber, daß es sich lohnt, einmal der Frage nachzugehen, *ob nicht in der akademischen Moralphilosophie ein Sachverhalt vorliegt, der ähnlich strukturiert ist wie der pädagogische, den die Kältestudien analysieren*. Geht es denen, wie gesagt, um pädagogische Praxis, so werde ich mich auf *moralphilosophische* Praxis beziehen, und die liegt ja zunächst einmal nur in Form von Theorie vor. Auch dort gibt es das Phänomen, das Gruschka als »Abwehr der Probleme durch deren Umformulierung«³ bezeichnet. Das Problem bestünde darin, »den Widerspruch zu denken und zu analysieren, der objektiv darin besteht, daß das empirische Verhalten von Menschen und die von ihnen [...] für ihr Handeln in Anschlag gebrachten Normen auseinanderfallen, und das nicht etwa in der simplen Form, daß man das eine tut und das andere tun soll, sondern daß beides auch im Widerspruch mit Notwendigkeit aufeinander verwiesen bleibt.«⁴ Statt dessen wird aber meist versucht, den Widerspruch durch Umformulierung scheinbar aufzulösen.

Ich möchte daher einer analogen Frage nachgehen, nämlich der Frage, ob und

inwiefern in der gegenwärtigen Moralphilosophie auf das Scheitern der Vermittlung zwischen Anspruch und Wirklichkeit ebenfalls mit Kälte reagiert wird. Denn möglicherweise verhält es sich dort in der Tat ähnlich. Es ist also zu fragen, ob *erstens* die »übergreifenden Versprechungen« der traditionellen praktischen Philosophie in ihrer heutigen Fortführung nicht eingelöst werden, und *zweitens* der jeweilige konkrete moralphilosophische Anspruch vom Philosophen nicht etwa zur Kritik seiner gescheiterten Theorie herangezogen, sondern zu deren Legitimation »mißbraucht« wird. Diese Fragestellung soll in drei Schritten verfolgt werden: erstens in einer allgemeinen Reflexion auf die Verwendung der Begriffe *Ethik und Moral* bzw. *Ethik und Moralphilosophie*, auf die sich schon Adorno am Ausgangspunkt seiner moralphilosophischen Vorlesungen bezogen hat, zweitens als Kritik der Trennung der Konzepte des *guten Lebens* und des *richtigen Handelns* und drittens durch die konkrete Analyse eines neuen Ansatzes, der Ethik und Ästhetik der Natur verbinden möchte, um aus dem Dilemma von Ethik und Moralphilosophie hinauszugelangen.

II

BEGRIFFSKLÄRUNGEN

ETHIK UND MORAL; ETHIK UND MORALPHILOSOPHIE

Die inzwischen auf Dauer gestellte Renaissance der Ethik hat den Bedarf an ethischen und moralischen Normen deutlich werden lassen, mit deren Hilfe sich Menschen Orientierung verschaffen wollen. Das bringt für den kritischen Betrachter dieser Renaissance einen Bedarf anderer Art hervor: den Bedarf begrifflicher Klärung. Was ist Ethik, was Moral? In den konformistischen Diskursen zum Thema verschwimmen diese Begriffe in einem trüben Eintopf, der zu jedem Anlaß serviert werden kann: zur Besinnung über den Werteverfall der Gemeinschaft, zum Hinweis auf die Normenunsicherheit verwirrter Jugendlicher, die gewalttätig werden, oder auch zum Lob der Fußballnationalmannschaft durch Bundeskanzler und Bundestrainer, die sich nach dem Europameisterschaftsturnier auf dem Fernsehschirm über die Wiederauferstehung von Mannschaftstugenden und Selbstüberwindung freuen. Daß selten exakt zwischen Ethik und Moral unterschieden wird, liegt natürlich auch daran, daß beide Begriffe eng miteinander zusammenhängen. Sie sind wortgeschichtlich verwandt und können in bestimmten Zusammenhängen durchaus äquivok verwendet werden. Sitte, Brauch, Gewohnheit, Charakter – das sind gemeinsame Bedeutungen von *ethos* und *mos*. Einige Philosophen meinen, sie seien synonym zu verwenden.⁵ Die meisten vertreten jedoch die Auffassung, daß unter Ethik eine (philosophische) Theorie der Moral zu verstehen sei. Luhmann bestimmt »Ethik als Reflexionstheorie der Moral«. Andere verwenden entsprechend Ethik und Moralphilosophie synonym.⁶ Doch genau diese beiden Begriffe werden in der gegenwärtigen Debatte meist distinkt verwendet, um eine inhaltliche Differenz zu markieren. Dahinter steckt folgende Überlegung: Während sich das Begriffspaar Ethik und *Moral* auf die Sphäre lebensweltlichen Handelns beziehe, gehörten die Begriffe Ethik und *Moralphilosophie* in die Sphäre der begrifflichen und systematischen philosophischen Reflexion und seien auf eben dieses Handeln bezogen.

Diese Unterscheidung ist also nicht als bloß formale gemeint. Mit ihr werden zwei

verschiedene Konzepte verbunden. Philosophen, die heutzutage, wie z.B. Taylor, eine *Ethik* ausarbeiten, stehen meist in einer Aristotelischen und Hegelianischen Tradition. Sie fragen nach den Prinzipien des *guten Lebens* und vertreten die Auffassung, daß dem einzelnen ein gutes Leben nur in *Gemeinschaften* von je unterschiedlicher, partikularer Sittlichkeit möglich sei, deren Mitglieder bestimmte Tugenden in ihrem Handeln realisieren, indem sie sich an *Werten* orientieren, die für sie verbindlich sind. Wer sich dagegen, wie z.B. Habermas (der sein Projekt zwar *Diskursethik* nennt, aber Moralphilosophie meint), eher als *Moralphilosoph* versteht, stellt sich in eine kantische Tradition. Er meint, sein Geschäft sei die Bestimmung von Prinzipien des *richtigen Handelns*; er ist der Auffassung, daß diese Prinzipien nur in einer *universalisierbaren* Form bestehen können. Der *normative Geltungsanspruch* von Handlungsmaximen könne nur erhoben werden, insofern sie rational begründbar seien; das impliziere, daß sie kontextunabhängig und universal gelten können. Daher sei die Bestimmung der Prinzipien des guten Lebens ausgeschlossen und nur die Arbeit an der Bestimmung der *Gerechtigkeit* sinnvoll.⁷ Auf der anderen Seite verleugnen die Neoaristoteliker zwar auch nicht die Notwendigkeit, Kriterien der Gerechtigkeit zu bestimmen, die einen Allgemeinheitsanspruch erheben können. Aber dieser Anspruch bleibt beschränkt, weil »Ethik auf dem jeweils gelebten Ethos« fundiert wird. Sie wollen die »Theorie der allgemeinen Gerechtigkeit aus einer Theorie des individuellen oder kollektiven ›guten Lebens‹«⁸ entwickeln.

Adorno hat zu Identität und Differenz der Begriffe *Ethik* und *Moral* folgende Überlegung angestellt. Die Verwendung des *Moral*begriffs impliziere, daß es bereits eine *Übereinstimmung* von öffentlicher und individueller Sittlichkeit *gebe*. *Moral* hat für ihn restriktive, repressive Implikationen im Bereich des Sexuellen. Wer hingegen lieber von *Ethik* spreche, suggeriere statt dessen einen Rekurs auf die Person, der scheinbar schon human ist: In der *Ethik* zähle nicht das Handeln gemäß der öffentlichen Moralvorstellungen, sondern ein Handeln, das dem eigenen Charakter, dem jeweiligen So-Sein folge. Aber damit erweist sich der Terminus *Ethik* für Adorno lediglich als »schlechtes Gewissen des Gewissens«⁹, denn der *Anspruch* einer Übereinstimmung von privater und öffentlicher Sittlichkeit werde resignativ eingezogen. Adorno bevorzugt daher den Begriff *Moral*. Das Grundproblem des Moralischen ist für ihn »das Verhältnis von Gesetz und Freiheit«¹⁰.

Auf die Differenz zwischen *Ethik* und *Moralphilosophie* ist Adorno zwar nicht explizit methodisch eingegangen, aber er hat sie in Anspruch genommen, und zwar folgendermaßen. Moralphilosophie, sagt er, ist solange in den Bereich der privaten *Ethik* gebannt, wie wir in einer individualistischen Gesellschaft leben.¹¹ Bei Adorno gehen *Philosophie* und *Soziologie der Moral* ineinander über, was für heutige akademische Verwalter der Philosophie natürlich ein Greuel ist. Als Grundproblem der Moralphilosophie bezeichnet er, konsequent in der Tradition der Aufklärungsphilosophie stehend, das Verhältnis von Individuum und Allgemeinem.¹² Das »Zentralproblem jeder Moralphilosophie« sei »das Verhältnis zwischen dem Besonderen, den besonderen Interessen, den Verhaltensweisen des einzelnen, besonderen Menschen und dem Allgemeinen, das dem gegenübersteht«¹³. Das Allgemeine sei, so Adorno, aber nicht einfach zu verteufeln, denn in ihm sei ja »auch immer der Anspruch auf eine verwirklichte richtige Gesellschaft mit enthalten [...], in der Zwang und Gewalt

nicht mehr wären«¹⁴. Die moralphilosophische Grundfrage lautet für Adorno: »wie die individuellen Interessen und Glücksansprüche mit irgendwelchen objektiven, für die Gattung verbindlichen Normen in Übereinstimmung zu bringen seien«¹⁵. Damit befinde man sich in einem Bereich der »Spannungsverhältnisse« und »Widersprüche«¹⁶. Das »gesellschaftliche Problem des Auseinanderweisens des Gesamtinteresses und des Partikularinteresses«¹⁷ ist zugleich das moralphilosophische Problem. In der gesellschaftlichen, geschichtlichen Wirklichkeit passiert folgendes: Ein jeweiliges partikulares Interesse wirft sich zum Allgemeininteresse auf. Wir müssen unsere partikularen Interessen so vertreten, als würden besonderes und allgemeines Interesse bereits zusammenstimmen. Solange das so ist, befinden wir uns in der aporetischen Situation des Widerspruchs. Die Frage nach *dem richtigen oder dem guten Leben*¹⁸ kann nur durch *bestimmte Negation* beantwortet werden.¹⁹ Wir können immerhin versuchen, *anständig zu existieren*,²⁰ auch wenn der gesellschaftliche Gesamtzustand als Ganzer das verhindert. Die immer mit ästhetischen Dimensionen versehene Kierkegaardsche und Nietzschesche *Ethik der Existenz*, die emphatisch von Foucault reaktiviert worden ist, wird bei Adorno also im Modus der bestimmten Negation mitgedacht. Nur kann sie auf dem Niveau der Kritischen Theorie eben nicht mehr als *Ethik* formuliert werden, sondern nur als ein Moment der kritischen, oder wie ich es genannt habe, der »negativen« *Moralphilosophie*.

III

KRITIK

GUTES LEBEN UND RICHTIGES HANDELN

Ich werde im folgenden nicht der terminologischen Unterscheidung zwischen Ethik und Moralphilosophie im Raster von Aristotelismus und Kantianismus folgen, sondern ganz neutral immer dann von Moralphilosophie sprechen, wenn es um die philosophische Disziplin geht. – Die Debatte über Ethik und Moralphilosophie spielt in der akademischen Philosophie der Gegenwart nach wie vor eine wichtige Rolle. Sie beschränkt sich bekanntlich nicht auf Moralphilosophie; sie reicht, in Gestalt der Kontroverse über den Kommunitarismus, auch in die politische Philosophie hinein.²¹ Es ist jedoch zu befürchten, daß sie ausgehen wird wie das Hornberger Schießen. Natürlich ist es gerechtfertigt und notwendig, begriffliche Differenzierungen durchzuführen. Sie erlauben es, genau zu bestimmen, worüber zu reflektieren ist. Man muß jedoch die Konsequenzen der zentralen Unterscheidung von gutem Leben und richtigem Handeln betrachten. *Gutes Leben* ist wie gesagt das Motto der Ethiker, *richtiges Handeln* der Slogan der Moralphilosophen. Doch beides sind ja Bestandteile des Ganzen, das den Gegenstand philosophischer Reflexion über sittliches Handeln und seine Verhinderungen darstellt. Sie gehören in ihrer Nichtidentität zusammen. Das gute Leben ist nach Aristoteles für den Menschen das glückselige Leben. Glückseligkeit sei für den Menschen dadurch gekennzeichnet, daß er seiner spezifischen Vernunftbegabung gemäß lebt, sie betätigt, und zwar in einem Rahmen, in dem es ihm nicht an Gütern fehlt, derer er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse bedarf. Das gute Leben wäre das, in dem Vernunft verwirklicht worden ist, Gerechtigkeit herrscht und die materiellen Voraussetzungen dafür gesichert sind, daß dies von Dauer sein kann.²²

Im Begriff des guten Lebens kommen also rationale, moralische und materielle Aspekte überein. Die Identität hat Platon in der Formulierung zum Ausdruck gebracht, daß Glückseligkeit in der Einheit von Einsicht und Gerechtigkeit bestünde.²³ Die spätere säuberliche Distinktion von gutem Leben und richtigem Handeln führt also unfreiwillig vor, wie leicht analytische Kategorien, so wichtig sie als Hilfsmittel zunächst einmal sind, den philosophischen Gedanken stillstellen können, der doch, der Sache folgend, die dialektische Verschränkung des analytisch Auseinandergehaltenen zu erschließen hätte.

Adorno, sonst eher ein Freund der schwierigen Formulierung, ist mit diesem Problem auf großartig einfache Weise umgegangen. Er hat die vermeintlich so verschiedenen Bereiche des *guten Lebens* und des *richtigen Handelns* in eine Formel zusammengezogen. Ich denke natürlich an seine Rede vom »*richtigen Leben*«. In seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie hat er die aporetische Formulierung aus den *Minima Moralia*, derzufolge es »kein richtiges Leben im falschen«²⁴ gibt, auf eine Weise erläutert, die zugleich Hinweise darauf enthält, wie aus der heutigen Aporie der Kontroverse zwischen Universalismus und Partikularismus in der Moralphilosophie zumindest theoretisch hinauszugelangen wäre. Das richtige Leben des einzelnen Menschen wäre, sagt Adorno, seine »sittlich richtige Verhaltensweise«²⁵. Solange das *gesellschaftliche Ganze* falsch ist, das heißt, solange es gekennzeichnet ist vom Widerspruch zwischen normativem Anspruch und Wirklichkeit, kann es für die *Individuen* kein richtiges Leben geben, denn das richtige Leben wäre eines, in dem der Antagonismus der Vergesellschaftung aufgehoben wäre. Solange er besteht, muß jeder einzelne, um sich selbst zu erhalten, notwendig ungerecht gegen andere sein. In Adornos Worten: »... Es gibt kein richtiges Leben im falschen ... sagt nichts anderes, als daß alle Versuche, inmitten der Realität der Forderung der Gerechtigkeit nachzukommen, notwendig terminieren im Unrecht gegen einzelne andere, oder im Unrecht, das der einzelne gegen sich selber begeht.«²⁶

Diese dialektische Formulierung, die den Widerspruch zwischen Glück und Gerechtigkeit nicht scheinhaft auflösen will, ist in der gegenwärtigen Debatte alles andere als opportun. Die »übergreifenden Versprechungen«, die den Gehalt der moralphilosophischen Tradition ausmachen, werden im »Mainstream« der akademischen Moralphilosophie also nicht eingelöst. Die Alternative: entweder gutes oder richtiges Leben verlangt eine Entscheidung. Wer sie nicht fällen will, sucht Auswege. Als ein probater Ausweg hat es sich angeboten, das Dilemma von Ethik und Moralphilosophie auf sich beruhen zu lassen und sich der Ästhetik zuzuwenden: das *schöne* Leben als Prinzip. Aber nicht, um wie Kierkegaards Ästhetiker der Ethik den Rücken zu kehren, sondern, um ästhetische Erfahrung für moralische Lernprozesse fruchtbar zu machen. Postmoderne (wie Foucault und Lyotard) und neoaristotelische Autoren (wie Nußbaum und Taylor) versuchen die »ästhetische Rehabilitierung der Ethik«²⁷. Doch die Bemühungen, über eine ästhetische Rekonstruktion von individuellen und gemeinschaftlichen Lebensformen gelingende personale Identität zu gewinnen und als ethisch-ästhetisches Prinzip zu fundieren, bleiben in Beschwörungsformeln stecken. Das Ungenügen daran hat in der letzten Zeit motivierend gewirkt. Wie wäre es, wenn man nicht Ästhetik als Begründungshilfe für Ethik heranzieht, sondern den moralphilosophischen Kern im Ästhetischen ergründet?

IV ETHIK UND ÄSTHETIK DER NATUR

Ich komme damit zum letzten Schritt, mit dem die den Kältestudien analoge Frage untersucht werden soll, ob und wie in der gegenwärtigen praktischen Philosophie, insbesondere der Moralphilosophie, auf das Scheitern der Vermittlung zwischen Anspruch und Wirklichkeit mit Kälte reagiert wird.

In seinem Buch »Eine Ästhetik der Natur« ist Martin Seel dem moralphilosophischen Gehalt im Ästhetischen nachgegangen. Er hat versucht, »die Moral des Naturschönen« herauszuarbeiten. Das Naturschöne bietet sich für eine nicht-tugendethische Verbindung von Ästhetik und Moralphilosophie an, denn es ist jener Spezialfall von »Natur als einem moralischen Problem«²⁸, der die Menschen gleichsam höchstpersönlich angeht. Seel unterscheidet überzeugend zwischen drei prinzipiell möglichen Stellungen der ästhetischen Anschauung zur Natur: *Kontemplation*, *Korrespondenz* und *Imagination*. In der *Imagination* fassen wir die Natur selbst als Spiegelung unserer an der Kunst geschulten Wahrnehmung auf. In der *Kontemplation* verhalten wir uns zur Natur interesselos, wie zu einem sinnfremden phänomenalen Dasein. Wenn wir hingegen Natur als *korrespondierenden* Ort erfahren, nehmen wir ihr Dasein »als eine Intensivierung«²⁹ der eigenen Tätigkeiten wahr. Natur, die unter diesem Aspekt als schön wahrgenommen wird, ist nur deshalb schöne Natur, »weil sie Widerschein eines guten Lebens ist. Schön ist diese Gegend, weil sie mit meinen Lebensinteressen zuvorkommend korrespondiert.«³⁰

Anders als traditionelle Rehabilitierungen der Ethik des guten Lebens vermeidet Seel den Rekurs auf objektivistisch oder essentialistisch begründete Werte, mit deren Hilfe man glaubt, den Formalismus der normativen, prozeduralen Konzepte überwinden zu können. Formalismus ist für diese unverzichtbar, denn nur, wenn man von allen konkreten Inhalten der moralischen Problemstellungen absieht, kann man Prinzipien formulieren, die für alle, überall und zu jeder Zeit gelten könnten. Der objektivistische Wertuniversalismus, wie ihn heute z.B. Höhle auf den Spuren der materialen Wertethik Schellers und Hartmanns vertritt, produziert aber nur scheinbare Materialität. Seine Werthierarchien erweisen sich als abstrakte, nicht weniger formale Konstrukte.³¹ Seel dagegen meint, das Gute als ethisches Prinzip durchaus unter Absehung von je einzelnen Lebenszielen formal bestimmen zu können. Er möchte damit zu einer Moralphilosophie der allgemeinen Anerkennung normativer Geltungsansprüche gelangen, die nicht mehr schlecht-formalistisch wäre. »Ein formaler Begriff des Guten ist der materiale Kern einer universalistischen Moral.«³²

Seel unterscheidet zwei Spielarten des Universalismus: einen »Universalismus der Anerkennung« und einen »Universalismus der Lebensführung«³³. Er hält sich damit an die konventionelle Unterscheidung zwischen dem Moralprinzip des normativ richtigen Handelns im Hinblick auf Gerechtigkeit und dem ethischen Prinzip des evaluativ guten Lebens. Aber er modifiziert die Unterscheidung insofern, als er beide Male am universalen Anspruch des Moralprinzips festhält. In seinem »Versuch über die Form des Glücks«, der im vergangenen Jahr erschien, hat er seine Position als einen »Universalismus des Guten« beschrieben. Er versteht ihn als »reflexiven Eudämonismus«³⁴, weil das individuelle Interesse am guten Leben keineswegs die allseitige

Rücksichtnahme auf die Ansprüche anderer ausschließe. Das normative Kriterium der Anerkennung des Anspruchs aller auf Gerechtigkeit und das individuelle Glückstreben, so Seel, erfordern zwar genuin unterschiedliche Begründungen, aber sie widersprechen einander nicht.

Mit der Rede vom »Universalismus der Lebensführung« will Seel sagen, daß es auch Kriterien gelingenden Lebens gibt, die »nicht auf regionale Kulturen und partikulare Lebensweisen eingeschränkt«³⁵ sind. Diese sind gleichwohl von anderer Art als die universalistischen Anerkennungskriterien für moralische Normen. Sie sind Gegenstand »ethischer Erfahrung«. Eine besondere Situation ethischer Erfahrung ist ihm zufolge die des Naturschönen, denn: »Das Naturschöne ist eine Situation des guten Lebens.«³⁶ Es sei aber »nicht irgendein Gutes, sondern ein ethisch Gutes, d.h. eine *allgemeine* Situation gelingenden Lebens.«³⁷

Das Naturschöne wird bei Seel daher zu einem »Probierstein eines [...] Universalismus der Lebensführung«. Die schöne oder erhabene Natur sei »eine Möglichkeit guten Lebens, nicht für einige, sondern für alle«³⁸. Es ist ihm, wie gesagt, nicht um eine objektivistische Setzung von Werten zu tun, sondern um »Werterfahrung«.³⁹ Das Naturschöne erscheint in dieser Ästhetik nun ausschließlich als *Medium* solcher Werterfahrung. Es verliert alle Züge eines Seins an sich und wird ganz zum Sein für Anderes, weil es ganz und gar in bezug auf den Menschen funktionalisiert wird. Damit rückt Seel in einer Hinsicht von der bürgerlichen Naturästhetik ab, entfernt sich aber zugleich in anderer Hinsicht nicht von ihr.

In der bürgerlichen Ästhetik ist, wie Josef Früchtel bemerkt, »von Anfang an [...] eine ›andere‹ Beziehung zur Natur thematisch [...], eine Beziehung, die Natur als das (tröstliche oder bedrohliche) Andere entwirft.«⁴⁰ Darin drückt sich eine Gegenbewegung des Denkens und Handelns gegen das dominierende instrumentelle Verhältnis zur Natur aus. Zur ästhetischen Kritik steht eine technische Naturbeherrschung, die, mit den Worten von Seel, »die Zurichtung der Natur«, ihre Ausbeutung, Dienstbarmachung, Funktionalisierung« zu ihrem »alleinigen Zweck« macht, auf den nicht mehr selbstkritisch reflektiert wird.⁴¹ Doch nicht nur eine Kritik wird vorgetragen, sondern auch ein ästhetischer *Gegenentwurf* projiziert. Der nicht-instrumentelle, versöhnte Umgang mit Natur setzt den Gedanken voraus, daß die Natur selbst gleichsam den Status eines Subjekts müsse beanspruchen können. In der praktischen Aussöhnung menschlicher und natürlicher Subjektivität liege die Perspektive einer gelingenden Beziehung der Menschen zur äußeren und zur eigenen inneren Natur.

Im Duktus der Rede vom »nachmetaphysischen Denken« trägt Seel nun eine Kritik solcher Konzeptionen von Naturästhetik vor. Er bemängelt, daß sie Natur kompensatorisch idealisieren würden; in letzter Instanz läuft das, würde ich sagen, auf den Vorwurf des *Anthropozentrismus in verkehrter Gestalt* hinaus. Ernst Blochs Paradigma einer emanzipatorischen Naturphilosophie wird vorgeworfen, daß in ihr »die Hoffnung auf eine vernünftige Gesellschaft gleichbedeutend ist mit der auf eine vernünftige Natur«⁴². Nicht etwa Blochs Affirmation der Hoffnung erregt bei Seel Anstoß, sondern die Engführung von Gesellschaft und Natur mit Vernunft. Es sei der natur- und vernunftteleologische Zug in Blochs Prozeßdenken, der sein Konzept einer Allianz von Technik und Natur, als einer Gestalt der utopischen »Endfigur«, diskreditiere. »Für Bloch ist die schöne Natur nicht eine Gegend allein, die der

menschlichen ›Angelegenheit‹ gestaltend entgegenkommt, sie ist Zeichen dafür, daß der Prozeß der Welt auf eine Wirklichkeit zielt, in der die Menschen mit ihren Bedürfnissen und Entwürfen versöhnend ›empfangen‹ würden. Die Qualitäten des Naturschönen sind demnach ... einzig Chiffren eines noch realutopischen Inhalts ... Schöne Natur ist Offenbarkeit einer gemeinsamen teleologischen Richtung, einer komplementären ›Zielperspektive‹ in menschlicher Geschichte und naturhafter Welt.«⁴³ Dies sei ein »abenteuerliches Programm«⁴⁴, denn: »Die Gegenwart des Naturschönen wird von Bloch [...] umgedeutet zum ontologischen Versprechen der Natur auf eine Zukunft, in der ihr Ausdruck nicht länger in der Resonanz mit zerbrechlichen Lebensentwürfen bestünde, sondern in der unverlierbaren Entsprechung zur gelungenen menschlichen Formung der Welt. Der Autor hat die richtigen Bestimmungen in der Hand, aber er läßt sie in der Hoffnung auf Höheres fallen, und mit sicherem [...] Gang tritt er die Funken aus, in denen das Feuer alles Naturschönen glimmt: die gegen jede Erwartung einer ›Endfigur‹ widerständige Zeitgestalt der problematischen Natur.«⁴⁵

Bezeichnend – aus der Perspektive der Kältestudien –, daß Seel an dieser Stelle mit der Metaphorik des Feuers Hitze als Gegenkraft zur Kälte bemüht. Die kühle Distanz zur Utopie gibt sich als wahre Hüterin des Feuers.

Das Programm der eingelösten konkret-materialistischen Utopie ist nach Bloch »ein Land, wo Milch und Honig so real wie symbolisch fließen«⁴⁶. Seel liest das als metaphysische Aufladung der Natur. Sie gehe hervor aus einer totalitär-irrationalen Heilserwartung, die den Rekurs auf Natur also letztlich wiederum nur instrumentell einsetze. »Bloch denkt [...] nicht an eine Natur, die Gestalt und Ausdruck *einer* Lebensvorstellung ist« – einer von mehreren, meint Seel – sondern »er versteht diese Korrespondenz« von Natur und menschlichem Leben »als Hinweis auf eine erlöste Welt, in der die Natur Gestalt und Ausdruck *des* vollkommenen menschlichen Lebens wäre. Im Grunde ist dies das Programm der globalen Remythisierung der Welt. Kaum anders könnte sie geschehen als durch realen wie durch symbolischen – Zwang.«⁴⁷ Treffend ist an dieser Kritik, daß sie auf Blochs Verquickung von *Erlösungsbedürftigkeit* der Welt und der *Gewähr für ihre Erlösung* deutet. Aber daß der utopische Überschwang einzig als totalitäre Mythologie denunziert wird, schießt weit übers Ziel hinaus.

Der Naturphilosoph Gernot Böhme müßte in Seels Augen eigentlich eher Gnade finden, denn er hat, was Seel bei Bloch vermißt. Mehr noch: Böhme ist sogar bescheidener. Er faßt schöne Natur noch nicht einmal als eine »Gegend« auf, die den menschlichen Interessen »gestaltend entgegenkommt«, sondern genau umgekehrt: Schöne Natur ist für ihn ein Produkt der *menschlichen Gestaltung*. Sublunare Natur, so Böhme, ist heute im Ganzen *soziale Natur*. Weil es keine erste Natur mehr gebe, stelle sich die Frage der Naturphilosophie heute als Frage, welche Natur wir wollten und wie wir sie zu gestalten hätten. Es geht bei Böhme um die gesellschaftlich vermittelte Wiederherstellung einer *natura naturans*. Die Aufgabe der ökologischen Naturästhetik sei dementsprechend die begriffliche Bestimmung einer *humanisierten Natur* unter dem Gesichtspunkt ihrer Schönheit für uns. Sinnbild human gestalteter Natur ist bei Böhme in Anlehnung an aufklärerisch-romantische Konzepte der *Gärten*.⁴⁸

Aber auch Böhme ergeht es bei Seel nicht besser. Ihm wird vorgeworfen, daß er es auf die »Wiederbelebung der ökologischen Hoffnung des jungen Marx«⁴⁹ abgesehen habe. Es sei vernünftig, »die metaphysische Teleologie der Natur in eine soziale (und politische) Zielsetzung [zu] verwandeln und [zu] sagen: Sinn der ästhetischen Natur kann nur der menschliche sein, in ihr einen Raum des realen und symbolischen Wohlseins zu erhalten oder überhaupt zu gewinnen«⁵⁰. Das sei also, wie gesagt, zwar vernünftig, aber nicht ästhetisch. Denn es werde verleugnet, worauf doch alles ankäme: die »ästhetische Differenz der Natur«⁵¹, die sich durch alle menschliche Gestaltung der Natur zu technischen oder ästhetischen Zwecken hindurch stets durchhalte. »Man kann nicht einerseits die Anerkennung des Fremden der Natur und andererseits eine totale Ästhetik des Gartens predigen.«⁵² Sehen wir einmal davon ab, daß Böhme keineswegs »predigt«, sondern argumentiert – die Kritik von Seel hat etwas Überzeugendes. Ihre Grundlage ist die emphatische Weigerung, Natur in ihrem Eigensinn auf menschliche Zwecke zu verrechnen. Der Versöhnungsmetaphorik der neuen Naturästhetik wird plausibel vorgerechnet, daß sie sich komplementär verhält zur technischen Instrumentalisierung der Natur. Denn sie projiziert das *gesellschaftlich* generierte Bedürfnis nach Befreiung von selbstgemachten Zwängen auf Natur als deren gleichsam innerstes Anliegen. Natur wird so gerade nicht als das genuin »Andere der Vernunft« gewürdigt, sondern zur Folie projektiver Anthropozentrik. Aber daraus zieht Seel den generalisierenden Schluß: »Versöhnung mit der Natur ist kein [...] sinnvolles Ideal der ästhetischen Natur«, weil es die Natur nur einmal mehr zum »Spiegel einer neuen gesellschaftlichen Vernunft«⁵³ machen wolle.

Der Vorbehalt gegen das Programm einer »Versöhnung mit der Natur« ist aber nur dann plausibel, wenn er sich an teleologischen Konzepten abarbeitet. Dann kann er zeigen, in welche Aporien affirmative Versöhnungstheorien unweigerlich geraten, die das Telos der Versöhnung quasi-metaphysisch verbürgen wollen, und sei es noch in einem vermeintlichen utopisch antizipierbaren Zusammenwirken von *gesellschaftlicher* und *natürlicher* Subjektivität. Wo aber »Versöhnung mit Natur« präzise als ästhetische Chiffre der bestimmten Negation eines ausbeuterischen Naturverhältnisses bestimmt wird, greift der Metaphysikvorwurf nicht. Und ebensowenig läßt sich die an Marx anknüpfende Theorie der humanisierten Natur ganz auf Anthropozentrik verrechnen. Hier wird Seels Argumentation inkonsistent. Die Kritik an Böhmes komplementärer Instrumentalisierung der Natur lebt von der Intention, der Natur Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Natur als Gegenstand von Gerechtigkeit aufzufassen heißt aber, sie zumindest subjektanalog zu denken. Seels Agnostizismus und sein Insistieren auf der »ästhetischen Differenz der Natur« sind demgegenüber in Gefahr, in eine ästhetische Hypostasierung des anthropozentrischen Naturverhältnisses überzugehen. Seine Intention ist es, bewußt zu machen, daß wir gar nicht anders können, als uns der Natur gegenüber anthropozentrisch zu verhalten. Wenn wir das im Bewußtsein halten, dann können wir den Fehler vermeiden, unsere Belange auf die Natur zu projizieren. Seel plädiert sozusagen für eine nicht-projektive Anthropozentrik im ästhetischen Naturverhältnis. »Nur eine ›profane‹ und ›anthropozentrische‹ Auffassung«, resümiert er, »ist geeignet, die ästhetische Attraktion der Natur für den Menschen begreiflich zu machen, ohne das Geschehen der Natur insgeheim nach dem Bild menschlichen Handelns zu denken; nur eine vom Menschen und seinen

Interessen her argumentierende Behandlung ist in der Lage, das ›Andere‹, die Fremdheit, das Nicht-Menschliche der Natur in seiner Ambivalenz für das menschliche Leben bestehen zu lassen.« Nun holt der aufgeklärt anthropozentrische Naturphilosoph zum letzten Schlag aus gegen die dialektische Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses. »Zur Anerkennung des ästhetischen Werts ... freier ... Natur braucht es also nicht das Programm einer ›Befreiung‹ der Natur (als Mittel der Befreiung des Menschen), das Marcuse dem Emanzipationsideal der Aufklärung zur Seite gestellt hat. Die ›Anerkennung‹ der Natur als Subjekt ist die falsche Anerkennung der Natur. Die volle ästhetische Wahrnehmung der Natur ist die eines Bereichs, der weder Subjekt noch subjekthaft und deswegen für die sprachlich – als Subjekt – lebenden Naturwesen unvergleichlich bedeutsam ist. Die Ästhetik der Natur braucht keine Metaphysik, sowenig wie die Ethik des guten Lebens, zu der sie gehört.«⁵⁴

In Seels postmodernem Katalog wird so gut wie nichts ausgelassen. Alles ist enthalten, was im gegenwärtigen Diskurs zählt: Naturästhetik wird zur Sparte der *Ethik des guten Lebens* erklärt; die beschwörende Rede von der Ethik des guten Lebens grenzt sich vom normativen Geltungsanspruch des Universalismus der Gerechtigkeit ab, ohne ihn zu verleugnen. Dem *Anerkennungs*-Diskurs wird ebenso die Reverenz erwiesen wie dem Dogma vom *Ende des Subjekts* und dem Fetisch des *Anderen*. Wenig fehlt, daß Adornos Begriff des *Nichtidentischen*, der sich ja in der Aufzählung assoziativ aufdrängt, explizit heraufgerufen würde. Böseartig könnte man nun sagen: Es hat den Anschein, als würde Seel all das nur aufbieten, um zu überspielen, daß er nicht hinwegkommt über den unaufgelösten Widerspruch zwischen dem normativen *Versöhnungsversprechen* der klassisch-bürgerlichen Naturästhetik und seiner resignativen *Selbstzurücknahme* in der Ästhetik der Postmoderne. Diese zieht ja gleichsam den Schwanz ein, wenn es darum geht, mit der praktischen Einlösung des antizipatorischen Potentials des Ästhetischen ernst zu machen, das ja letztlich in nichts anderem besteht als in der »Verheißung des Glückes«, die nach Stendhal das Wesen des Schönen ist.⁵⁵

Wer nicht böseartig ist – im Zweifel für den Kritisierten –, aber geschult an den »Kältestudien«, dem drängt sich eine andere Lesart auf, nämlich, daß Seel den Widerspruch vielleicht nicht *überspielt*, sondern vor sich selbst *verleugnet*. Damit wäre ich also zu meiner Ausgangsfrage zurückgekehrt. Als Antwort läßt sich formulieren: Das vehemente Eintreten für den Anthropozentrismus in der Naturästhetik ist eine Reaktion auf das Scheitern der Vermittlung zwischen Anspruch und Wirklichkeit des naturästhetischen Aspekts von Moralphilosophie, und diese Reaktion ist durch Kälte gekennzeichnet. Erstens zweifelt Seel daran, daß die überschießenden normativen Versprechungen der traditionellen Naturästhetik heute eingelöst werden können; und zweitens wird der moralphilosophische Anspruch von ihm nicht zur Kritik seiner Theorie herangezogen, sondern zu deren Legitimation mißbraucht.

Kritische Theorie erinnerte an den »Anspruch auf eine verwirklichte richtige Gesellschaft [...], in der Zwang und Gewalt nicht mehr wären«⁵⁶, weil der Antagonismus im Naturverhältnis überwunden wäre und gerade darum Natur nicht als unerlöste zwanghaft im Vergesellschaftungsverhältnis wiederkehren müßte. Dieser Anspruch ist hier preisgegeben. Das ästhetische Konzept einer Versöhnung mit der Natur wird nicht mehr als regulative Idee, als normativer Geltungsanspruch gelingen-

der Praxis, aufrechterhalten. Der Widerspruch zwischen der Einsicht in die Versöhnungsbedürftigkeit des Verhältnisses von Menschen und Natur und der Verleugnung dieser Einsicht besteht objektiv fort, kann aber subjektiv als aufgehoben erscheinen. Denn der Versöhnungsanspruch wird nicht als Gestalt der normativen bestimmten Negation des bestehenden Antagonismus begriffen. Er wird als metaphysische Erblast abgetan, auf die ein nachmetaphysisches Denken besser verzichte, zumal wenn es, wie im Falle Blochs, wohlfeil in die Nähe diktatorischer Totalitätsfixiertheit gerückt werden kann oder, wie im Falle Marcuses, angeblich als obsoletere Befreiungsrhetorik zu verbuchen sei.

Meine Vermutung ist daher, daß die Form der Kälte, die Seels Votum für eine anthropozentrische Naturästhetik kennzeichnet, aus der Erfahrung des Scheiterns des normativen Anspruchs der eigenen Theorietradition resultiert. Sie fällt auf den Gegenstand zurück, nämlich auf das Verständnis der normativen Aspekte des Naturschönen für die vergesellschafteten Menschen. Das schlechte Gewissen der Naturbeherrschung drängt zunächst zur kritisch-normativen Verbindung von Ethik und Ästhetik der Natur. Es schlägt dann um in die ungewollte ethisch-ästhetische Rechtfertigung von Naturbeherrschung, die aus dem Verzicht auf den Versöhnungsgedanken als regulative Idee folgt. Raffiniert versucht Seel, Theorien, die auf die zivilisatorische Instrumentalisierung der Natur kritisch mit ihrer ästhetischen Resurrektion antworteten, als Varianten der Naturinstrumentalisierung zu entlarven. Dabei ist der springende Punkt die abstrakte Negation *kritisch*-metaphysischer Theorien der Subjektivität der Natur. Die nachmetaphysische Naturästhetik verspricht, die ästhetische Differenz der Natur nicht anzutasten, aber was dann folgt, ist die Instrumentalisierung der Natur für eine Ethik des guten Lebens. Das geschieht nicht aufgrund formaler Fehler oder vermeidbarer Irrtümer des Philosophen, sondern mit einer gewissen Notwendigkeit aufgrund der Produktion und Internalisierung von Kälte im Verhältnis zum Gegenstand. Insofern hat sich die Analyse der Kälte hier als aktuelle Gestalt von Ideologiekritik erwiesen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Gruschka 1994, S. 34 ff.
- 2 Vgl. Schweppenhäuser 1993.
- 3 Gruschka 1994, S. 14.
- 4 Ebd.
- 5 Vgl. Horster 1995, S. 10.
- 6 Vgl. Luhmann 1989 u. Lenk/Ropohl 1993, S. 6.
- 7 Vgl. Habermas 1991, S. 100 ff.
- 8 Früchtel 1996, S. 20.
- 9 Adorno 1996, S. 28.
- 10 Adorno 1996, S. 30.
- 11 Vgl. Adorno 1996, S. 261.
- 12 Vgl. Adorno 1996, S. 23.
- 13 Adorno 1996, S. 33.
- 14 Adorno 1996, S. 34.
- 15 Adorno 1996, S. 27.
- 16 Ebd.
- 17 Adorno 1996, S. 35.
- 18 Vgl. Adorno 1996, S. 22.
- 19 vgl. Adorno 1996, S. 261.20 vgl. Adorno 1996, S. 260.
- 21 Vgl. Honneth in: Deutsche Zeitschr. für Philosophie, 94/95.
- 22 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1177 a, S. 10 ff.
- 23 Vgl. Platon, Gorgias 470 d.
- 24 Adorno 1980 4, S. 43.
- 25 Vgl. Adorno 1996, S. 24.
- 26 Adorno, Probleme der Moralphilosophie, Vls. v. 6. 12. 56, zit. nach Schweppenhäuser 1993, S. 182.
- 27 Früchtel 1996, S. 27.
- 28 Vgl. Seel 1991, S. 10.
- 29 Seel 1991, S. 89.
- 30 Seel 1991, S. 90.
- 31 Vgl. Schweppenhäuser 1996, 2. Kapitel.
- 32 Seel 1995, S. 11.
- 33 Seel 1991, S. 300.
- 34 Seel 1995, S. 10.
- 35 Seel 1991, S. 348.
- 36 Seel 1991, S. 307 (Hervorhebung: GS).
- 37 Seel 1991, S. 348 (Hervorhebung: GS).
- 38 Seel 1991, S. 302.
- 39 Ebd.
- 40 Früchtel 1996, S. 21.
- 41 Seel 1991, S. 279 f.
- 42 Seel 1991, S. 125.
- 43 Seel 1991, S. 125 f.
- 44 Seel 1991, S. 126.
- 45 Seel 1991, S. 127.
- 46 Bloch 1985, S. 1550.
- 47 Seel 1991, S. 127 f.
- 48 Vgl. Böhme 1989, »Die schöne und die gute Natur«, »Theorie des englischen Gartens« und 1992, »Die Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit«.
- 49 Seel 1991, S. 130.
- 50 Seel 1991, S. 129.
- 51 Seel 1991, S. 131; Hervorhebung: GS.
- 52 Seel 1991, S. 131.
- 53 Seel 1991, S. 132.
- 54 Seel 1991, S. 366.
- 55 Vgl. Baudelaire o. J., S. 216.
- 56 Adorno 1996, S. 34.

Literatur

- Adorno 1980: Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno 1996: Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), in: ders., *Nachgelassene Schriften*, hg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Abt. IV, Bd. 10, hg. v. Thomas Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baudelaire o.J.: Charles Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, in: ders., *Sämtliche Werke/Briefe*, hg. v. Friedhelm Kemp u.a., Bd. 5, Frankfurt am Main: Zweitausendeins, S. 213–258.
- Bloch 1985: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43–55, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhme 1989: Gernot Böhme, *Für eine ökologische Naturästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme 1992: Gernot Böhme, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Früchtl 1996: Josef Früchtl, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gruschka 1994: Andreas Gruschka, *Bürgerliche Kälte und Pädagogik. Moral in Erziehung und Gesellschaft*, Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Habermas 1991: Jürgen Habermas, *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*; in: ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horster 1995: Detlef Horster, »Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm«. *Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lenk/Ropohl 1993: Hans Lenk und Günther Ropohl, *Technik zwischen Können und Sollen*, in: dies. (Hg.), *Technik und Ethik*, Stuttgart: Reclam, S. 5–21.
- Luhmann 1989: Niklas Luhmann, *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, S. 358–447.
- Schweppenhäuser 1993: Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg: Argument.
- Schweppenhäuser 1996: Gerhard Schweppenhäuser, *Die Antinomie des moralphilosophischen Universalismus*, unveröff. Manuskript.
- Seel 1991: Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seel 1995: Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anmerkung zum Text

Martin Heinrich

Schweppenhäuser weist in seinen Ausführungen auf die historische Unterscheidung zwischen Ethik und Moralphilosophie bzw. die zwischen der Frage nach dem guten Leben und der nach dem *richtigen Handeln* hin. Er vernachlässigt dabei aber die Verankerung dieser Begriffe in der jeweiligen geschichtlichen Praxis. Es ist kein Zufall, daß die antike griechische Philosophie im Zusammenhang mit ihrem Streben nach der *eudaimonia* unter der ethischen Frage die nach dem guten Leben verstand. Sie wendete den Blick ab von den gesellschaftlichen Widersprüchen, etwa der Sklavenherrschaft, um ganz individualistisch für sich die Frage nach dem guten Leben zu beantworten, was schließlich zur *eudaimonia* führen sollte. Gesellschaftlich gesehen war ihr ethischer Universalismus ein halbiertes: Angesichts der Lebensumstände von Sklaven, Frauen und Kindern konnten Überlegungen zu deren Glückseligkeit nur in einer Weise formuliert werden, die für den Menschen des 20. Jahrhunderts *nur* zynisch anmuten, wie z.B. in Platons *Politeia* geschehen. Dies änderte sich mit der zunehmenden Dominanz des Christentums, dessen Universalismus insofern radikaler war, als er alle Menschen vor dem Herrn gleichmachte. In der Folgezeit wurde Ethik immer mehr zum Synonym einer umfassenden Deontologie, die in ihrer wohl bestbegründeten Form in Kants kategorischem Imperativ kulminiert. Die Frage nach dem *richtigen Handeln* konnte nun auch innerhalb einer *falschen Praxis* als letztgültige Formulierung der ethischen Frage gelten. Denn das falsche Leben, die schlechte gesellschaftliche Praxis wurde nur noch als Negation des *guten Lebens* gebraucht, das es letztlich erst im Paradies geben sollte. Die Kantische Frage nach dem *richtigen Handeln* hat den Widerspruch zwischen Sollen und Sein, zwischen Idee und Realität praktisch schon auf ihre Weise aufgelöst. In ihrer Vermittlung mit dem Christentum drückt sich schon der Kompromiß gegenüber dem Bestehenden aus: Der kategorische Imperativ kann innerhalb dieses Lebens nur noch die Funktion einer regulativen Idee haben, zum *richtigen Handeln* im falschen Leben auffordern. Das *gute Leben* aber wird auf die Ewigkeit vertagt.

Wenn Adorno nun die Rede vom *richtigen Leben* wählt, dann drückt sich in diesem Topos eine dialektische Verschränkung der historischen Dimensionen von Ethik und Moralphilosophie aus. Angesichts der gesellschaftlichen Widersprüche wäre die Rede vom *guten Leben* ideologisch. Sie kann nur innerhalb einer apolitischen oder nicht radikal gesellschaftskritischen Gemeinschaft Bestand haben, so wie in den antiken Philosophenschulen. Dort empfand man sich selbst zwar keinesfalls als unpolitisch, und Platon hat mit seinen staatsreformerischen Bestrebungen dies auch eindeutig widerlegt, doch klammerte der wichtigste politische Begriff, der der Polis, wohlweislich alle »unlösbaren« gesellschaftlichen Widersprüche aus (Sklavenstand, Frauenrechte etc.), um zu einem harmonistischen Gesellschaftsbild zu gelangen. Stellt

man in der modernen Industriegesellschaft die Frage nach dem guten Leben, so wirkt dies automatisch affirmativ, da damit zugleich impliziert ist, solch ein Leben wäre auch hier möglich, d.h. grundlegende Gesellschaftskritik nicht notwendig. Adorno konnte aber auch nicht den Topos vom *richtigen Handeln* als letztgültige Formulierung für das Ethische wählen. Damit hätte er sich in die kantisch-christliche Tradition gestellt und im Angesicht des Widerspruchs einen pragmatischen Kompromiß geschlossen: Jeder handle eben so gut wie er kann! Dieser Kompromiß hätte umso fadenscheiniger gewirkt, als Adorno nicht wie die Kirche auf ein *gutes Leben* nach dem Leben hätte verweisen können. Der Begriff des *guten Handelns*, der, eine Frage der Kombinatorik, einzig noch übrig geblieben wäre, hätte ebensowenig den Widerspruch zum Ausdruck gebracht, weil in dieser Formulierung der umfassende (ideale?) Bezugsrahmen fehlt.

Angesichts dieser historischen Dimensionen der Begrifflichkeiten ist Adornos Wahl einzig folgerichtig. Die eigentliche dialektische Verschränkung der Fragen nach dem *guten Leben* und dem *richtigen Handeln* im Topos von der Unmöglichkeit des *richtigen Lebens im falschen* wird erst deutlich vor dem Hintergrund der historisch-gesellschaftlichen Bedeutung der Entwicklung von der Ethik zur Moralphilosophie.

Andreas Gruschka

Ich suche immer noch den Beleg dafür, daß Adorno sein großes moralphilosophisches Buch »Kälte« nennen wollte. Nun bestreiten Sie als Kenner des Materials meine Erinnerung und erklären eine Differenz zwischen Kälte als Ausdruck der anthropologischen Verfassung der Menschen und dem Interesse Adornos an Moralphilosophie, in der Kälte keine Rolle spielte. Das kann man als philologische Beobachtung hinnehmen und unter disziplinären Unterscheidungen verbuchen. Aber auf diese Weise wird dann von Ihnen selbst vollzogen, was Sie in Ihrer Analyse, beginnend mit der Unterscheidung in gutes Leben und richtiges Handeln, zu Recht kritisieren: die Abschottung der Theorie gegenüber der Erfahrung ihres Ungenügens an der Realität und ihrer Funktion für die Aufrechterhaltung der schlechten Realität durch die Vermeidung der Kritik an Bedingungen, die eine Einheit von gutem Leben und richtigem Handeln sabotieren.

Es gibt auch in der Einführung in die Moralphilosophie »Stellen«, die implizit deutlich machen, daß Adorno vor allem an der Widerspruchserfahrung interessiert war, in die sich Moralphilosophie begibt, wenn sie nicht eingedenk ihres Scheiterns an der Wirklichkeit vollzogen wird. Das bezieht sich ebenso auf die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der durchgeführten Konzeptionen, entscheidender noch auf das, was wahre Allgemeinheit und reale Funktion der realen Allgemeinheit bedeuten kann. Dabei geht es um eine Einsicht, die wir schon in der Dialektik der Aufklärung finden:

»Die Schwierigkeiten im Begriff der Vernunft, die daraus hervorgehen, daß ihre Subjekte, die Träger ein und derselben Vernunft, in realen Gegensätzen stehen, sind in der westlichen Aufklärung hinter der scheinbaren Klarheit ihrer Urteile versteckt.

In der Kritik der reinen Vernunft dagegen kommen sie im unklaren Verhältnis des transzendentalen zum empirischen Ich und den anderen unversöhnten Widersprüchen [implizit A.G.] zum Ausdruck. Kants Begriffe sind doppelsinnig. Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie. Zugleich jedoch bildet Vernunft die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet und keine andere Funktion kennt als die der Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung. Die wahre Natur des Schematismus, der Allgemeines und Besonderes, Begriff und Einzelfall von Außen aufeinander abstimmt, erweist sich schließlich in der aktuellen Wissenschaft als das Interesse der Industriegesellschaft. Das Sein wird unter dem Aspekt der Verarbeitung und Verwaltung angeschaut« (Horkheimer/Adorno 1969, S.91). Wie als Kommentar heißt es in »Probleme der Moralphilosophie: »Die ganze kantische Ethik ist ... eine private Ethik, d.h. es ist eine Ethik, in der eigentlich das Problem möglicher Konflikte zwischen den Normen, die den einzelnen Individuen auferlegt werden, und den objektiven Normen, wie sie, sei es aus einer gegebenen Gesellschaft oder aus der Forderung einer Veränderung der Gesellschaft sich ergeben, überhaupt nicht besteht« (Adorno 1996, S. 174).

Das lese ich nicht bloß als Kommentare einer negativen Moralphilosophie, sondern bereits als Pointierung der Kritik als einer strukturellen Voraussetzung für Kälte. Kälte entsteht nicht als Dreingabe unserer anthropologischen Verfassung, zur empirischen Sittlichkeit, sondern sie ist selbst ein moralisches Movens der Konstruktionen für Handlungsbegründungen wie deren widersprüchliche Bedingtheit. Kälte konkretisiert sich in der impassibilité des Beobachters und Analytikers der Moral und der Gesellschaft – so in den Minima Moralia. Und dagegen heißt es wiederholt zustimmend zu Simmel: Es sei merkwürdig, wie wenig in den großen Texten vom Leiden der Menschen die Rede sei! Kälte wird dichter mit ihrer Abwehr in der Praxis, dem Gleichgültigwerden durch Rationalisierung des Falschen als letztlich doch noch Rechtfertigungsfähigen. Von der Praxis heißt es zugleich – wie wir bei Horkheimer wiederholt lesen –, daß in der Reaktion auf das Leid, spontan das Motiv für richtiges Lebens aktiviert wird. Horkheimer demonstriert in »Materialismus und Moral« die irrsinnige Differenz zwischen Kants Fällen und der Realität und fragt sich, was aus der Ethik zu lernen ist, die uns daran hindert, dem Selbstmörder zu Hilfe zu kommen und uns statt dessen die Begründungsfähigkeit unserer Hilfe abverlangt. Und Kälte mündet dann lebensweltlich in der Auflösung des Konflikts zwischen geforderter wahrer Allgemeinheit und realer Allgemeinheit des Partikularinteresses am individuellen Glück als Prinzip bürgerlicher Selbsterhaltung, als moralischer Ausdruck objektiver Unvernunft. Was nun in der ungeschriebenen Moralphilosophie mit Bezug auf die großen Texte Adorno selbst direkt als Kältestudie konzipiert hätte, weiß ich natürlich nicht, aber das Motiv zur Auseinandersetzung mit den Texten wäre keineswegs ein »moralphilosophisches« gewesen – weder eines am eigenen Gegenentwurf, noch nur negativ im Sinne schulphilosophischer Kritik. Adorno hätte interessiert, wie die Integration der Widersprüche die Autoren selbst zur Kälte verhalten läßt. Und

schließlich bin ich mir sicher, daß Adorno seine umfangreichen Reflektionen und Analysen zu den empirischen Bedingungen sittlichen Verhaltens in eine solche »negative Moralphilosophie« integriert hätte. Kurz, ich behaupte weiter trotzig: Den roten Faden der negativen Moralphilosophie bildet nicht die Kritik am akademischen Betrieb der Ethiker, sondern »bürgerliche Kälte«.

Ihre Kritik an Seel mit Bezug auf die Kälte seiner Konstruktion bereitet mir ein Unbehagen: Ihre Auseinandersetzung wirkt auf mich am Ende so, als ob Sie Seels Arbeit mit Kälte bloß labelten. Jedenfalls konnte ich nicht wirklich nachvollziehen, worin denn nun Kälte bei Seel begründet ist. Am Anfang teilen Sie mit, daß Sie sich nicht der Methode unserer Kältestudien befleißigen können, denn diese seien an ihrem speziellen Material, dem der Pädagogik, gewonnen. Das mag richtig sein, aber vielleicht auch falsch. Man hätte es einmal ganz so, wie wir es gemacht haben, versuchen sollen. Dann wäre mir der Bezugspunkt der Kritik als der der Kälte klarer geworden. So aber weiß ich nicht so recht: Besteht Kälte darin, daß der Autor Seel seinen immanenten Widerspruch nicht sieht, besteht er in der Abwehr eines objektiv fortbestehenden Problems: dem der Versöhnung, besteht es in der Art der Abwehr der Gegenpositionen: Blochs, Böhmes? Das klingt in ihrer Zusammenfassung recht normativ: »kann ich nicht anders denn als Kälte charakterisieren ...« Deswegen versuche ich noch einmal aus der Sicht der uns von Ihnen zugeschriebenen »Methodologie der Kältestudien« eine Bestimmung: In den Studien geht es nicht einfach um die Differenz zwischen Sein und Sollen, sondern – wie Adorno in der Negativen Dialektik es zuspitzt: »Nur am Widerspruch des Seienden zu dem, was zu sein es beansprucht, läßt das Wesen einer Sache sich erkennen«. Das Seiende selbst ist nicht das *factum brutum*, sondern immer auch dessen Deutung, konkretisiert als Darstellung der Funktion der Fakten. Was es zu sein beansprucht, bezieht sich auf die hinter der je besonderen Position des Beobachters stehende allgemeine Orientierung, etwa die der Norm. Und nachdem beides fixiert wurde: in unseren Studien z.B. als Spannung zwischen der pädagogischen Norm der sozialen Allgemeinheit der Bildung und der Funktion der Allgemeinbildung als Medium der Selektion, geht es darum zu erklären, wie steht beides zueinander, so daß der Widerspruch nicht zu Protest geht? Das läßt sich hin zur sozialen Tatsache eines gegebenen Handlungszusammenhanges erklären oder auch subjektiv mit Bezug auf die Deutungsmuster der Handelnden.

Was hieße das nun bei der Analyse von Seel? Man müßte deutlich machen, was die »Seinsebene«, die Funktion des Diskurses darstellt, den er verlängert. Dabei geht es immanent um die ungelösten Probleme der Moralphilosophie (s.o.) und um deren Brechung in einer gesellschaftlichen Situation, die den aktuellen Fluchtpunkt zur Naturästhetik/-ethik allererst eröffnet. Die Einlassung von Peter Theuß hat das bedrückend zum Ausdruck gebracht, als er darauf hinwies, Seel suche nach einer Vermittlung von Ethik und Naturästhetik just in dem Augenblick, in dem die real wirkungsmächtigen Ästhetiker der Natur zum Klonen der Natur übergehen und die Ethiker der Natur die Eliminierung des in ihren Augen Mißlungenen zu begründen suchen. Was ist davon in Seels Argumentation zu spüren, und sei es in der mittelbaren Weise, wie er Bloch und Böhme abwehrt?

Sodann wäre zur Seite des »Sollens« herauszustellen, wie das allgemeine Programm die Vermittlung von Natur, Ethik und Ästhetik Versöhnung im Sinne des rich-

tigen Lebens mit Notwendigkeit denken muß, weil dieses Allgemeine wie etwa der Kategorische Imperativ eine von der bürgerlichen Epoche mit Zwangsläufigkeit gestellte Norm ausdrückt. Zu analysieren ist dann, wie darauf Seel reagiert. Sie stellen ja selbst für Seel fest, daß er ohne eine Idee der Versöhnung nicht auskommt.

Und in einem dritten Schritt ginge es darum, beide Ebenen der Analyse miteinander zu verbinden: Wie wird das »Wesen« der Seelschen Position deutlich an der Methode, mit der er den Widersprüchen zwischen Funktion und Norm (Sein und Sollen) begegnet? Kälte endlich läge in der zur Darstellung gebrachten Form vor, die erklärt, wie Seel es schafft, die Widersprüche so aus der Welt zu schaffen, daß er sie nicht mehr wahrnehmen muß.

Besteht die Kälte also nicht darin, daß Seel vom praktisch visierten Programm der Versöhnung, dem er die Tendenz des Totalitarismus und der erneuten Instrumentalisierung der Natur zuschreibt, abgeht, und er das unerledigte Problem der Gewinnung einer Idee der Versöhnung aus der Natur danach behandelt, als wäre es allein das Problem der richtigen Begründung im akademischen Diskurs? Denn nur so scheint ihm die philosophische Konstruktion von Widersprüchen freizuhalten zu sein. Die nun wiederum ist so frei, sich mit der moralischen Kraft der schönen Natur zu befassen: im Augenblick ihrer technischen Herstellung. Mit der Befreiung der Natur von der sozialen Verpflichtung auf ihre Versöhnung, befreit sich diese Philosophie zugleich von der Idee des richtigen Leben. Ihr Erbe tritt eine Theorie an, die die Natur wieder zu sich selbst befreit und den Menschen dazu, in ihr ein Sinnbild des Guten zu entdecken. Weil das nun nichts mehr mit der Realität der Naturbeherrschung zu tun hat, handelt es sich bei Seel, wie wir es an Lehrern studiert haben, um eine Idealisierung falscher Praxis.

Replik Gerhard Schweppenhäuser

Um zu verdeutlichen, warum ich in Seels Deutung des Naturschönen als »Widerschein eines guten Lebens« die Spuren der Kälte zu erkennen glaube, möchte ich zunächst an Adornos Theorie des Naturschönen erinnern. Für Adorno ist das Naturschöne etwas, das sich jeglicher »intentionalen Vermenschlichung« strikt entzieht (vgl. GS 7, S. 115), aber zugleich für die Menschen »Verheißung« (S. 114), »Chiffre des Versöhnten« (S. 115) bedeutet. Es stellt eine chiffrierte Gestalt »des noch nicht Seienden, Möglichen« (ebd.) dar, die durch nichts verbürgt, »ungewiß« (S. 114), unzulänglich ist. Adorno hebt die »Zweideutigkeit« des Naturschönen hervor: bloß Seiendes und doch nicht Seiendes. Sensible Betrachter könnten darauf gar nicht anders reagieren als mit Scham. Adorno sagt, diese »rührt daher, daß man das noch nicht Seiende verletze, indem man es im Seienden ergreift. Die Würde der Natur ist die eines noch nicht Seienden, das intentionale Vermenschlichung durch seinen Ausdruck von sich weist« (ebd.).

Alles anthropozentrische Projektion? Durch Vermenschlichung (Würde, Ausdruck, »von sich weist«) soll begründet werden, warum das Naturschöne Vermenschlichung nicht vertrage? Ich denke, es ist trivial, daß Ästhetik der Natur ohne ein Moment der Anthropozentrik nicht auskommen kann. Seel plädiert für konsequente Anthropozen-

trik, weil nur so die Natur als das Andere gewissermaßen in Frieden gelassen, frei bliebe von der Zumutung, nach unserem Bilde geformt zu werden. Doch wenn Naturerfahrung kein Fundamentum in re mehr hat, kommt die verfügende Willkür zur Hintertür wieder herein. Was meint Adorno mit der Rede vom noch nicht Seien-den? Das, was noch nicht ist, ist das Jenseits der antagonistischen Gesellschaft. »Das Naturschöne bleibt Allegorie dieses Jenseitigen trotz seiner Vermittlung durch die gesellschaftliche Immanenz« (S. 108). Das Wesentliche des Naturschönen sei »« (S. 108) Das Wesentliche des Naturschönen sei »die Anamnese dessen ..., was nicht nur für Anderes ist (S. 116). Wenn in der neueren philosophischen Diskussion die Anklänge an die (natur-)ästhetische Spekulation der Frühromantik in Adornos Ästhetischer Theorie für deren Kern genommen werden, wird übersehen, daß es hier keineswegs um die sentimentalische Utopie eines Naturerlebnisses geht, in dem Subjekt und Objekt verschmelzen, und auch nicht darum, gesellschaftlicher Entfremdung und Kälte gelingende Naturerfahrung affirmativ entgegenzusetzen. Adorno deckt vielmehr den Widerspruch im Naturschönen selbst auf: seine Zweideutigkeit, die jene der Gesellschaft, der zweiten Natur, ist. »Das Naturschöne ist die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität. Solange er waltet, ist kein Nichtidentisches positiv da« (S. 114).

Zum einen macht dieser Gedanke deutlich, daß das Naturschöne nicht, in der Tradition bürgerlicher Ästhetik, Ort der Zuflucht aus dem »beschädigten Leben« sein kann; daß selbst seine unverstellte Erfahrung »Widerschein des guten Lebens« sein kann.

Seels plausible Kritik an der anthropozentrischen Vereinnahmung des Naturschönen ist bei Adorno bereits vorweggenommen. Die Wendung dagegen, mit der Seel eine Verrechnung von ästhetischer Naturerfahrung auf ethische Erfahrung möglich macht, geht in eine völlig andere Richtung. Seel verabschiedet die Bemühung, das Naturschöne als Ort des Eingedenkens dessen zu interpretieren, was mehr wäre als bloß Sein für Anderes. Seine reflektiert anthropozentrische Perspektive beansprucht zwar, das Naturschöne gleichsam davon zu befreien, als Folie unserer Sehnsüchte herhalten zu müssen. In der Architektonik seiner Theorie dient es aber als »Probierstein«, es wird reduziert auf eine »Situation gelingenden Lebens«. Der Widerstreit im gesellschaftlichen Naturverhältnis, d.h. der Widerstreit zwischen Beherrschung der und Versöhnung mit der Natur, der im Programmwort von der Naturalisierung des Menschen und der Humanisierung der Natur seinen schillernden Ausdruck gefunden hat, wird nicht mehr bis in die Erscheinungsweisen des Naturschönen für uns hineinverfolgt, sondern in der Theorie wegsystematisiert. Er wird nicht mehr als Widerspruch formuliert, soll als erledigt gelten, wirkt aber im eigenen widersprüchlichen Verhältnis zum Gegenstand weiter fort.

Nach Horkheimer ergriff bürgerliche Kälte Partei für das falsche gesellschaftliche Allgemeine, indem sie mit dem Begriff des Allgemeinen auch die regulative Idee richtiger, humaner Universalität fallenließ. Die philosophischen Opponenten gegen die Haltung bemühten sich um »das sinnliche Bewußtsein der Identität von Allgemeinem und Besonderem« (Horkheimer, GS 5, S. 125), moralisch wurde es in der Theorie des Mitleids. Ästhetisch wäre heute vielleicht an die (klassische) Anstrengung anzuknüpfen, durch sensitive Erkenntnis Rationalität kritisch zu berichtigen (vgl.

Brigitte Scheer: Einführung in die philosophische Ästhetik, Darmstadt 1997, S. 182 ff.). Es scheint, als sei mimetische Rationalität unverzichtbar, um Widersprüche zu konzeptualisieren, die diskursive Rationalität nivellieren muß.